عقلانیت سنتها

مک اینتایر

مترجم : فرهادپور، مراد

این کتاب‏[عدالت و عقلانیت‏]طرحی کلی از تاریخ روایی سه سنت مختلف ارائه کرده است که‏ موضوع تحقیق و بررسی آنها ماهیت عقلانیت عملی و عدالت است،همراه با تأیید و تصدیق‏ ضرورت نگارش تاریخ روایی سنت چهارم،یعنی سنت لیبرالیسم.این چهار سنت جملگی چیزی‏ بیش از سنتهای تحقیق و پژوهش نظری بودند و هستند،و البته در مقام سنتهای تاریخی می‏بایست‏ چیزی بیش از مجموعه‏ای از آرا ونظریات باشند.در هر یک از این سنتها،تحقیق نظری بخشی از تلاش برای تدقیق وجه یا شیوه‏ای از حیات اجتماعی و اخلاقی بود(یا هست)،حیاتی که تحقیق‏ نظری خود یکی از اجزای ذاتی آن بود،و در هر یک از این سنتها صور آن حیات با درجات بیشتر یا کمتری از عدم کمال در قالب نهادهای اجتماعی و سیاسی معینی تجسم می‏یافت که نیرو و حیات‏ خود را از سرچشمه‏های دیگری نیز کسب می‏کردند.بدین‏سان،سنت ارسطویی از دل حیات فکری‏ و بلاغی دولتشهر و تعالیم دیالکتیکی آکادمی افلاطون و لیسیوم ارسطو سر بر می‏آورد،و سنت‏ آگوستینی در مراکز فرقه‏های مذهبی و در متن اجتماعات دنیوی( raluces )شکوفا می‏شود که‏ محیط لازم برای رشد چنین مراکزی،هم در مرحلهء ابتدایی و هم در مرحلهء تومیستی آنها،در قالب‏ دانشگاهها فراهم می‏کردند؛و بدین طریق است که ترکیب اسکاتلندی آگوستین‏گرایی کالونیستی با ارسطوگرایی عصر رنسانس در حیات جماعات دینی،دادگاهها و دانشگاهها رسوخ می‏کند؛و لیبرالیسم،که در آغاز هر سنتی را به اتکای اصول انتزاعی و کلی عقل انکار می‏کرد،خود را به قدرتی‏ انسجام یافته در قالب نهادهای سیاسی بدل می‏کند،که ناتوانی‏اش از به انجام رساندن مباحثش‏ در باب ماهیت و زمینهء تحقق آن اصول کلی،این تأثیر ناخواسته را در پی داشته است که خود ارغنون لیبرالیسم به یک سنت تبدیل شود.

البته این سنتها در مواردی بس بیشتر از توصیفات متعارض خود از عقلانیت عملی و عدالت با یکدیگر تفاوت دارند:آنها به لحاظ فهرستی که از فضایل تدوین می‏کنند،به لحاظ برداشت خود از نفس و نفسانیت،و به لحاظ انواع کیهان‏شناسی متافیزیکی با هم متفاوت‏اند.آنها همچنین از نظر روش دستیابی به تعریف عقلانیت و عدالت در بطن هر یک از سنتها،با یکدیگر تفاوت دارند: در سنت ارسطویی از طریق جریان متوالی تلاشهای دیالکتیکی سقراط،افلاطون،ارسطو و آکوئیناس؛در سنت آگوستینی از طریق اطاعت از مرجعیت الهی به شکل مشهود در متون مقدس و میانجیگری تفکر نو افلاطونی؛در چارچوب سنت اسکاتلندی نیز دیوید هیوم از طریق رد آرای‏ اسلاف خود،و با استدلال بر پایهء مقدماتی که مورد قبول آنان نیز بود،تعاریق خاص خود را بسط داد؛و در متن لیبرالیسم نیز توالی تعاریف پر طنین از عدالت در چارچوب مناظره‏ای ادامه یافت که‏ بعضا به واسطهء برداشت همین سنت از عقلانیت عملی نمی‏توانست به فرجامی قطعی منتهی شود. به علاوه،این سنتها به لحاظ روابط خود با یکدیگر نیز تجارب تاریخی متفاوتی را پشت سر گذارده‏اند.در میان پیروان سنت ارسطویی این نزاع ادامه یافت است که آیا سنت آنان ضرورتا ضد سنت آگوستینی است یا نه.آگوستینی‏ها هم بر سر همین مسأله با یکدیگر در جدال بوده‏اند. پیروان هر دو سنت ارسطویی و آگوستینی بارها ضرورتا در تقابل با آرای هیوم و همچنین،از جهاتی‏ حدودا متفاوت،در تقابل با آرای لیبرالها قرار گرفته‏اند؛و لیبرالیسم نیز بارها ناچار شده است برخی‏ از دعاوی سایر سنتهای مهم را رد کند.از این‏رو،تاریخ روایی هر یک از این سنتها فی الواقع متضمن‏ دو روایت مجزاست:روایت تحقیق و مباحثه در چارچوب یک سنت خاص و روایت بحق و جدل‏ میان آن سنت و رقبایش،بحث و جدلهایی که نهایتا جزییات انواع گوناگون این روابط و مناسبات‏ خصمانه را مشخص می‏کند.ولیکن درست در همینجاست که تعقیب و تداوم بیشتر استدلال‏ به پرسشهای حیاتی دامن می‏زند.

تا بدینجا بحث و استدلال ما به این نتیجه انجامیده است که نه فقط پیشبرد،تعدیل،طرد،یا تعویض آرا و منازعات فکری در باب عقلانیت عملی و عدالت از طریق مباحثات،تخاصمات و تحقیقات سنتهایی تحقق می‏یابد که در قالب جریانهای اجتماعی تجسم یافته‏اند و به لحاظ تاریخی‏ نیز اموری حادث و غیر جبری‏اند،بلکه تنها از درون سنتی خاص است می‏توان به صورت‏بندی، تدقیق،توجیه،و نقد تعاریف موجود از عدالت و عقلانیت عملی پرداخت،آن هم به یاری مباحثه، همکاری و حتی درگیری با کسانی که به همان سنت تعلق دارند.به غیر از موضعی که از سوی این یا آن سنت خاص عرضه می‏شود،هیچ تکیه گاه و دیدگاه،هیچ جایگاهی برای تحقیق،و هیچ راهی برای پرداختن به اعمالی چون پیشبرد،ارزیابی،پذیرش،و رد براهین عقلانی مستدل وجود ندارد. البته از این حکم نمی‏توان نتیجه گرفت که هر آنچه در محدودهء سنتی خاص گفته می‏شود، نمی‏توان از سوی اعضای سنتهای دیگر شنیده یا استراق سمع شود.سنتهای که بر سر مواردی‏ خاص به شضکل حاد و ریشه‏ای با هم متفاوت‏اند،ممکن است در موارد دیگر واجد باورها و تصورات‏ و متونی واحد باشند.ملاحظاتی که در چارچوب سنتی خاص مورد تأکید قرار می‏گیرند،ممکن‏ لیکن بهایی که بنا به معیارهای خویش برای این امر می‏پردازند،حذف دلایل مناسب و بجا برای باور یا عدم باور به این یا آن نکته یا عمل کردن به این یا آن شیوهء خاص است.اما چه بسا در زمینه‏های‏ دیگر،آنچه در محدودهء سنت نخست تصدیق یا بررسی می‏شود،فاقد هر گونه همتا یا مابازایی در سنت دوم باشد.و در آن زمنیه‏هایی که واجد موضوعات و مسایل مشترک میان چند سنت‏اند،یکی از سنتها ممکن است تزهای خود را در قالب چنان مفاهیمی بیان کند که متضمن کذب تزهایی باشد که‏ مورد تأیید یک یا چند سنت دیگرند،در حالی که در همان زمان هیچ معیار مشترکی برای داوری میان‏ دیدگاههای رقیب در دسترس نیست،و یا اگر هست ناکافی و نارساست.به عبارت دیگر،ممکن‏ است تطبیق‏ناپذیری و قیاس‏ناپذیری منطقی هر دو با هم حضور داشته باشند.1

البته تطبیق‏ناپذیری منطقی مستلزم آن است که هر سنتی،در سطح خاصی از مشخص ساختن‏ مسایل،هویت موضوعی را که مبنای تز آن سنت معین سازد،آن هم به طریقی که هم پیروان آن‏ سنت و هم اعضای سایر سنتهای رقیب بتوانند این نکته را تصدیق کنند که دعاوی آنان جملگی‏ به مسأله و موضوعی واحد مربوط می‏شود.ولی حتی در این صورت نیز هر یک از آنها می‏تواتد با معیارهای خاص خود در این باره داوری کند که در زمینهء مورد بحث چه چیزی را می‏توان واحد،و یکسان محسوب کرد.پس دو سنت ممکن است برای تعیین طیف مواردی که در آنها مفهوم عدالت‏ واجد کاربرد است،معیارهای متفاوتی را به کار گیرند،مع هذا هر یک بر اساس معیارهای خاص‏ خود تشخیص می‏دهد که دست کم در برخی موارد پیروان سنت مقابل مفهومی از عدالت را به کار می‏برند که،اگر به واقع واجد کاربرد باشد،مانع از کابرد مفهوم آنان می‏شود.

بدین‏سان هیوم و رالز( slwaR )در این نکته متفق‏القول‏اند که مفهوم ارسطویی سزا شایستگی‏ در شکل‏دهی به قوانین و قواعد عدالت هیچ کاربردی ندارد،لیکن در این مورد که آیا عدالت مستلزم‏ (1).منظور از تطبیق‏ناپذیری( ytitibitapmocni )ناسازگاری باورها و نظریه‏هایی است که صدق یکی متضمن کذب‏ دیگری است؛و منظور از قیاس‏ناپذیری( ytilibitapmocni )ناسازگاری باورها و نظریه‏هایی است که صدق یکی متضمن کذب‏ دیگری است؛و منظور از قیاس‏ناپذیری( ytilibarusnemmocni )عدم وجود معیارهای مشترک برای ارزیابی، قیاس،یا داوری میان دو یا چند نظریه است. نوع خاصی از برابری است با هم مخالف‏اند.بدین‏سان فهم ارسطو از آن طبقه اعمال که می‏توان‏ فرد را در قبال آنها مسئول دانست،نافی هر شکلی از کاربرد مفهوم آگوستینی اراده است.هر سنتی‏ می‏تواند در هر مرحله از توسعه،و تحول خویش،بر مبنای مفاهیم خاص خود،نوعی توجیه عقلانی‏ برای آموزه‏های اصلی خویش ارائه دهد،آن هم از طریق به کارگیری مفاهیم و معیارهایی که با آنها خود را تعریف می‏کند،اما هیچ مجموعه‏ای از معیارهای مستقل‏[از همهء سنتها]برای توجیه‏ عقلانی وجود ندارد که بتوان با رجوع بدان دربارهء مسایل مورد اختلاف مسان سنتهای رقیب قضاوت‏ کرد.

پس مسأله آن نیست که سنتهای رقیب واجد برخی معیارهای مشترک نیستند.همهء سنتهایی که‏ در این کتاب با آنها سر و کار داشته‏ایم،هم در نظریه و هم در عمل خویش،با انتساب حد معینی از مرجعیت به منطق موافق‏اند.اگر چنین نبود،پیروان آنها نمی‏توانستند به شیوه‏ای که شاهد آن هستیم‏ با یکدیگر مخالفت کنند.اما مسایلی که مورد موافقت همهء آنهاست،برای حل اختلاف کافی‏ نیست.بنابراین ممکن است چنین به نظر رسد که ما فی الواقع با شماری از سنتهای رقیب و متعارض‏ روبه‏رو هستیم که هر یک مدعی است ما در فهم خویش از عقلانیت عملی و عدالت،پیرو و هوادار آنیم،درحالی که ما برای داوری به سود هر یک از آنها و طرد مابقی هیچ دلیل موجهی در دست‏ نداریم.هر یک از آنها برای استدلال و ارائه دلیل معیارهای خاص خود را دارد؛و هر یک نز برای پر کردن پس زمینخویش،عقاید و باورهای خاص خود را فراهم می‏آورد.ارائهء نوع خاصی از دلایل، و رجوع به مجموعهء خاصی از عقاید و باورها،از قبل به معنای اتخاذ موضع یک سنت معین است. ولی اگر چنین موضعی اتخاذ نکنیم،هیچ گاه نمی‏توانیم دلیل موجهی داشته باشیم که به ما رخصت‏ دهد آرای مطرح شده از سوی یک سنت خاص را بر آرای مطرح شده از سوی رقبایش ارجح‏ شماریم.

بر این اساس براهینی در پشتیبانی از این نتیجه‏گیری اقامه شده است که اگر یگانه معیارهای‏ موجود برای عقلانیت،همانهایی هستند که از طریق و در چارچوب سنتها حاصل می‏شوند،پس‏ هیچ یک از مسایل مورد اختلاف سنتهای رقیب را نمی‏توان به صورت عقلانی حل و فصل کرد. می‏توان تصدیق یا استنتاج نکته‏ای خاص را بر حسب معیارهای سنتی معین،ولی نه به طور کلی و ذاتی،امری عقلانی شمرد.چیزی به نام عقلانیت کلی و ذاتی وجود ندارد.هر مجموعه‏ای از معیارها،و هر سنتی که در برگیرندهء مجموعه‏ای از معیارهاست،می‏تواند به اندازهء هر سنت دیگری‏ مدعی جلب توافق و همدستی ما باشد.بگذارید این نظر را چالش نسبی‏گرا بخوانیم،آن هم در تقابل‏ با نوع دومی از چالش که می‏توانیم آن را منظرگرا بنامیم. چالش نسبی‏گرا مبتنی بر نفی و انکار این نظر است که مباحثهء عقلانی و گزینش عقلانی میان‏ سنتهای رقیب امری ممکن است؛اما چالش منظرگرا این امکان را نفی می‏کند که می‏توان از درون‏ محدودهء هر سنت واحدی به طرح دعاوی معطوف به صدق یا حقیقت پرداخت.زیرا اگر بپذیریم که‏ چندین سنت رقیب وجود دارد،هر یک با شیوه‏های توجیه عقلانی خاص خود که صرفا درون آن‏ سنت عمل می‏کند،می‏توان از همین امر نتیجه گرفت که هیچ سنت واحدی نمی‏تواند برای حذف‏ آرای رقبای خویش به کسانی که خارج از آن سنت دلایل موجهی ارائه کند.ولی اگر چنین است، پس هیچ سنتی حق ندارد عنوانی انحصاری را به خود اختصاص دهد؛هیچ سنت واحدی نمی‏تواند مشروعیت رقبای خویش را نفی کند.و اگر به نظر می‏رسید که سنتها باید رقبای خویش را بدین‏ شکل حذف و نفی کنند،دلیلیش اعتقاد به تطبیق‏ناپذیری منطقی آرائی بود که در محدودهء سنتهای‏ رقیب تأیید و نفی می‏شدند،اعتقادی که خود تجسم تصدیق این امر بود که اگر آرای متعلق به یکی از این سنتها صادق باشد،آنگاه دست کم برخی از آرای تؤیید شده از سوی رقبای آن سنت لزوما کاذب‏ است.

راه حل این مسأله،بنا به استدلال فرد منظرگرا،کنار نهادن دعوی صدق و کذب است،دست کم‏ بدان معنا که«صدق»و«کذب»تا به حال در چارچوب عملکرد چنین سنتهایی درک شده‏اند؛و در نتیجه،عدم انتساب آنها چه به آرای منفرد و چه به نظامهای عقیدتی که از ترکیب این گونه آرا و نظرات تشکیل می‏شوند.به عوض تفسیر سنتهای رقیب به منزلهء شیوه‏های انحصاری و تطبیق‏ناپذیر فهم جهانی واحد و یکسان،یا موضوعی واحد و یکسان،می‏توان چنین پنداشت که آنها منظرهایی بسیار متفاوت و مکمل یکدیگر را فراهم می‏آورند،منظرهایی برای دستیابی‏ به تصاویری ذهنی از واقعیاتی که این سنتها دربارهء آنها با ما سخن می‏گویند.

چالش نسبی‏گرا و چالش منظرگرا واجد برخی پیش‏فرضها مشترک‏اند و غالبا مشترکا به منزلهء اجزای استدلالی واحد عرضه می‏شوند.از هر یک از آن دو چندین روایت مختلف وجود دارد،و هیچ یک از آغاز در راستای نقد دعاوی سنتها به حقیقت و عقلانیت ساخته و پرداخته نشدند.ولی حتی اگر در مقام چنین نقدی مورد نظر قرار گیرند،از نیرو و قدرتشان چیزی کاسته نمی‏شود.مع هذا قصد دارم چنین استدلال کنم که این هر دو چالش اساسا بد فهمیده و بد هدایت شده‏اند.و چنانچه‏ نشان خواهم داد،قدرت ظاهریشان از این امر ناشی می‏شود که هر دو آنها برخی از مواضع مرکزی‏ فلسفهء روشنگری در باب حقیقت و عقلانیت را معکوس کرده‏اند.در حالی که متفکران عصر روشنگری بر نوع خاصی از نگرش به حقیقت و عقلانیت تأکید می‏نهادند که در آن کاربرد روش‏ عقلانی ضامن دستییابی به حقیقت است و روش عقلانی نیز مبتنی بر اصولی است که هیچ ذهن تماما آگاه و معقولی قادر به نفی آنها نیست.مدافعان نسبی‏گرایی و منظرگرایی ما بعد روشنگری مدعی‏ هستند که اگر حفظ و تأیید برداشتهای فلسفهء روسنگری از حقیقت و عقلانیت ناممکن باشد،آرای‏ آنان یگانه بدیل ممکن است.

بنابراین،نسبی‏گرایی و منظرگرایی ما بعد روشنگری،همتای سلبی روشنگری،یا تصویر واژگون و آینه‏ای آن‏اند.در حالی که تفکر روشنگری به براهین کانت و بنتام رجوع می‏کند،این دسته‏ از نظریه‏پردازان ما بعد روشنگری به حملات نیچه علیه کانت و بنتام توسل می‏جویند.بنابراین‏ تعجبی ندارد که آنچه برای متفکران عصر روشنگری نامریی بود،برای نسبی‏گرایان و منظرگرایان‏ پست مدرنیست نیز به همان اندازه نامرئی است،زیرا اگر چه اینان خود را خصم روشنگری قلمداد می‏کنند،ولی در واقع به صورتی تصدیق نشده و از بسیاری جهات وارثان آن‏اند.چیزی که هیچ یک‏ از آنها[یعنی تفکر روشنگری و ما بعد روشنگری‏]قادر به تشخیص آن نبوده و نیستند،آن نوع از عقلانیت است که متعلق به سنتهاست.این امر تا حدی از خصومت نسبت به سنت به منزلهء امری ذاتا قشری و جمودگرا ناشی می‏شود،خصومتی که امروزه نیز چون گذشته به یک اندازه در میان پیروان‏ کانت و بنتام و نوکانتیها و فایده‏گرایان متأخر از یک سو،و پیروان نیچه و پست‏مدرنیستها از سوی‏ دیگر،رواج دارد،مع هذا نامرئی بودن عقلانیت سنت بعضا نتیجهء آن است که حتی شرح و توصیف‏ این عقلانیت نیز امری نادرست است،چه رسد به دفاع از آن.

آرای ادموند برک در این مورد نیز،همچون بسیاری موارد دیگر،عاملی تحقیقا مضر و مخرب‏ بود.ریرا برک به سنتهای برخوردار از وضعیت مناسب،که به گمان او همان وضعیت تبعیّت از طبیعت است،خصلت«حکمت بری از تأمل»[یا«خرد بدون تفکر»]را منتسب ساخت(تأملاتی در باب انقلاب در فرانسه،1982،ص 129).بدین‏سان هیچ جایی برای تأمل و بازاندیشی،با نظریه‏پرداز سنت بسی مهمتر از برک است،از سوی نظریه‏پردازان روشنگری و ما بعد روشنگری،هر دو،عموما نادیده گرفته شده است،زیرا از قضا سنت خاصی که او در چارچوب آن کار می‏کرد،و آرا و نظرات خویش را از موضع آن سنت عرضه می‏کرد،سنتی کلامی‏ ( cigoloeht )بود.البته شخص مورد نظر من،جان هنری نیومن است که توصیف وی از مقولهء سنت‏ به ترتیب در آراینهای\*قرن چهارم(لندن،1871)و رساله‏ای در باب تحول آموزهء مسیحی(لندن، (\*).منظور از«آریانها»پیروان آریوس( suirA )،متأله مسیحی قرون سوم و چهارم میلادی و از رهبران کلیسای‏ اسکندریه است که مخالف نظر رسمی کلیسا دربارّ تثلیث و الوهیت عیسی مسح بود و به عنوان مرتد و بدعت‏گذار از سوی کلیسا طرد شد. 1878)بسط یافت.ولی اگر بخواهیم توصیف نیومن از سنت خویش،یعنی مسیحیت کاتولیک،را به سنتهای عقلانی در کل گسترش دهیم،آن هم در زمینهء فلسفی جدیدی که با هر آنچه نیومن در ذهن داشته تفاوت بسیار دارد،درگیر تعدیلها و اضافات بیشماری خواهیم شد،و به نظر می‏رسد بهتر است بحث خویش را مستقلا به پیش بریم،البته پس از سپاسگذاری و تصدیق دین عظیم خود به او.

پس کاری که باید انجام بدهم ارائه شرحی از عقلانیتی است که پیشفرض و به طور ضمنی‏ جزئی از عملکرد آن دسته از سنتهای پژوهشی است که من‏[در این کتاب‏]به بررسی تاریخ آنها پرداخته‏ام،شرحی چنان کافی و رسا که بتواند از عهدهء پاسخگویی به چالش نسبی‏گرایی و منظرگرایی برآید.در غیبت چنین شرحی و توصیفی،این پرسش که چگونه باید دعاوی سنتهای‏ مختلف در باب عدالت و عقلانیت عملی را مورد ارزیابی قرار دارد،بدون پاسخ خواهد ماند،و در صورت عدم ارائه هر گونه پاسخ از موضع خود آن سنتها،کاملا ممکن است چنین به نظر رسد که‏ پیروزی با نسبی‏گرایی و/یا منظرگرایی است.توجه داشته باشید که بنیان و زمینهء لازم برای ارائهء پاسخی به نسبی‏گرایی و منظرگرایی را نمی‏توان در نظریه‏ای دربارهء عقلانیت یافت که از قبل‏ به صورتی صریح در چارچوب یکی یا شماری از سنتهایی که با آنها سر و کار داشته‏ایم،تدوین گشته‏ و بسط یافته است،بلکه دستیابی به این پاسخ بیشتر منوط به نظریه‏ای است که در قالب عملکرد تحقیقاتی یا فعالیتهای پژوهشی این سنتها تجسم یافته است و پیشفرض این فعالیتها محسوب‏ می‏شود،نظریه‏ای که تاکنون هرگز به نحوی دقیق و جامع بیان نگشته است،هر چند یقینا می‏توان‏ طرحهایی گنگ و کلی از اصل نظریه یا بخشهایی از آن را در آثار نویسندگان گوناگون،به ویژه‏ نیومن یافت.

بخش کلیدی و اساسی عقلانیت‏[نهفته در]تحقیق یا پژوهشی که بر ساختهء سنت و بر سازندهء سنت است،مربوط به نوع پیشرفت آن از خلال شماری از انواع مراحل است،انواعی که همگی‏ به خوبی تعریف شده‏اند.هر تحقیقی از این دست با و در شرایط خاصس آغاز می‏شود که محصول‏ حدوث یا تصادف تاریخی صرف است،یعنی با باورها،نهادها و کنشهای اجتماعی خاص که‏ مجموعا تشکیل دهندهء واقعیتی داده شده‏اند.در چارچوب چنین اجتماعی،مسلما مرجعیت از قبل‏ به متون و صداهایی خاص اعطا گشته است.صدای شاعران و خنیاگران مشهور،کشیشها،پیشگوها، پادشاهان،و در مواقعی خاص،ملیجکان و دلقکهای دربار ناشنوده نمی‏ماند.این گونه اجتماعات‏ همواره به درجات مختلف،در حال تغییر و دگرگونی‏اند.وقتی تحصیلکردگان متعلق بدوی را کشف کرده‏اند که عملا بدون تغییرند و به عوض دگرگونی،تکرار بر آنها حاکم است،تا حدی فریب درک‏ غلط خویش از دعاوی اعضای چنین جوامعی را خوردند که می‏گفتند هموراه تابع احکام رسوم و سنن دیرین بوده‏اند،و تا حدی نیز به واسطهء برداشت خویش از ماهیت تغییر اجتماعی و فرهنگی‏ گمراه شدند،برداشتی که بیش از حد ساده و فاقد مناسبت تاریخی بود.

آنچه باعث گذار یک اجتماع مفروض از مرحله‏ای ابتدایی می‏شود که در آن همگان بدون هیچ‏ پرسشی،یا دست کم بدون پرسشگری منظم،از باورها،گفته‏ها،متون،و اشخاصی که واجد مرجعیت تلقی می‏شوند تبعیت می‏کنند،تحقق یک یا چند نوع از میان انواع متعدد رخدادهاست. ممکن است معلوم شود متون یا گفته‏های مرجع می‏توانند به تفاسیری مختلف و تطبیق‏ناپذیر تن‏ سپارند-که صرف وجود تفاسیر گوناگون گواه همین امر است-و یا حتی بر کنشهایی متفاوت و تطبیق‏ناپذیر مهر تأیید بزنند.ممکن است ناسازگاری و عدم انسجام منطقی نظام باورها و عقاید رسمی آشکار گردد.شاید به واسطهء روریارویی با موقعیتهای جدید،که به پرسشهای جدید دامن‏ می‏زند،معلوم شود که نظام مستقر باورهای و کنشهای اجتماعی فاقد امکانات و منابع درونی لازم‏ برای ارائه پاسخ به این پرسشهای نو یا توجیه پاسخهای ارائه شده است.تماس میان دو اجتماعی که‏ قبلا مجزا بوده‏اند،و هر یک واجد نهادها،کنشها و باورهای ریشه‏دار و استقرار یافتهء خویش است، صرف نظر از آن که معلول مهاجرت باشد یا فتوحات نظامی،می‏تواند به ظهور فرصتها و امکاناتی‏ بدیل و بی‏سابقه منجر شود و نشان دهد که داوری و ارزیابی شرایط جدید نیازمند چیزی بیش از آنی‏ است که وسایل و شیوه‏های موجود عرضه می‏کنند.

واکنش اعضای یک اجتماع خاص در قبال این گونه محرکها در جهت صورت‏بندی مجدد باورها یا تغییر شکل کردارهای خود،یا هر دو،علاوه بر قابلیتهای آنان در پرسشگری و تعقل و مجموعهء دلایل و براهینی که از قبل در اختیار داشته‏اند،وابسته به قدرت ابداع و خلاقیت آنان نیز هست.و این عوامل نیز به نوبهء خود طیف نتایج ممکن را تعیین می‏کند،نتایج حاصل از طرد و تکمیل و تصحیح باورها،ارزیابی مجدد مراجع،تفسیر دوبارهء متون،ظهور صور جدید مرجعیت و اقتدار،و تولید متون نو.از آنجا که عقاید و باورها در و از خلال مناسک و نمایشهای آیینی،نقابها و شیوه‏های پوششی،ساختمان خانه‏ها و ساختار شهرها و روستاها،و البته از طریق هر گونه کنشی، متجلی و بیان می‏شوند،پس نباید صورت‏بندی مجدد باورها را امری صرفا عقلی یا فکری دانست، یا به عبارت دیگر قوهء تفکر و تعقل را نباید نوعی ذهن دکارتی یا نوعی مغز ماتریالیستی تلقی کرد، بلکه باید بدان همچون قوه‏ای نگریست که افراد و موجودات کتفکر به واسطهء آن با یکدیگر و با اشیاء طبیعی و اجتماعی که به ایشان عرضه می‏شود ارتباط برقرار می‏کنند. حال ما در مقامی هستیم که می‏توانی مراحل سه گانه در تحول ابتدایی یک سنت را از هم مجزا سازیم:مرحلهء اول که در آن باورها و متون و مراجع مربوطه هنوز مورد سئوال قرار نگرفته‏اند؛ مرحلهء دوم که در آن نارسایی و عدم کفایت به انواع گوناگون مشخص شده،ولی هنوز رفع نگشته‏ است؛و مرحلهء سوم که در آن واکنش‏[اعضای سنت‏]به این نارساییها به ظهور مجموعه‏ای از صورت‏بندیها و ارزیابیهای مجدد،و صورت‏بندیها و ارزیابیهای کاملا جدید منجر گشته است،که‏ به منظور غلبه بر محدودیتها و رفع نارساییها طراحی شده‏اند.آنجا که شخص یا متنی خاص واحد مرجعیت و اقتداری تلقی می‏شود که از رابطهء مفروض آنها با امر الهی سرچشمه می‏گیرد،این‏ مرجعیت و اقتدار قدسی دقیقا بر همین اساس از باطل شدن طی فرایند[سه مرحله‏ای‏]فوق معاف‏ می‏شود،هر چند که کلام یا گفته‏های آن مسلما می‏تواند مورد تفسیر و تأویل واقع شود.فی الواقع این‏ نوع معافیت خود یکی از علابیم و نشانه‏های چیزهایی است که مقدس تلقی می‏شوند.

رشد و تحول یک سنت را باید از آن دگرگونی تدریجی عقاید و باورها که بر همهء نظامها عقیدتی تأثیر می‏گذارد تمیز دارد،زیرا این تحول بنا به خصلت خود هم نظام‏مند است و هم عمدی. بنابراین نظریه‏پردازی یکی از ویژگیها و نشانه‏های بارز نخستین مراحل رشد و گسترش هر آن‏ چیزی است که لیاقت کسب نام سنت تحقیق و پژوهش را دارد.به همین ترتیب،رشد و تحول یک‏ سنت تحقیق را باید از تغییرات عمومی آنی در عقاید و باورهای مردمان متمایز دانست،تغییراتی‏ که برای مثال،به هنگام گرویدن انبوه مردم یک اجتماع به دین و آیینی جدید رخ می‏دهد،هر چند که‏ این گونه تغییرات می‏تواند خاستگاه یا مبدأ چنین سنتی باشد.شیوه‏های تداوم و استمرار یک سنت‏ عقلانی با نحوهء تداوم فرایند دگرگونی تدریجی عقاید تفاوت دارد،و نحوهء گسست و انفصال آن نیز چیزی غیر از تغییرات آنی در دین و آیین توده‏هاست.هسته‏ای از عقاید و باورهای مشترک،که‏ تشکیل دهنده و بنیان با سنت است،باید پس از هر گسستی بر جای بماند.

زمانی که سومین مرحلهء تحول سنت فرا می‏رسد،آن دسته از اعضای اجتماع که عقاید و باورهای سنت را در شکل جدید آنها پذیرفته‏اند-و این عقاید ممکن است فقط به بخش محدودی‏ از کل حیات اجتماعی تسری یابد و یا ممکن است از آن باورهایی باشد که به ساختار سراسرس اجتماع‏ و فی الواقع به رابطهء آن با جهان مربوط می‏شود-قادر می‏شوند تا عقاید جدید و قدیم خویش را با هم مقایسه کنند.میان آن باورهای قدیمی و جهانی که هم اینک از دید آنان فهمیده می‏شود، ناسازگاری عمیقی وجود دارد که باید درک شود.و این فقدان تطابق-میان آنچه ذهن در آن زمان‏ حکم و باور می‏کرد و واقعیتی که اکنون درک،طبقه‏بندی و فهمیده می‏شود-همان چیزی است که‏ به هنگام کاذب خواندن احکام و باورهای قدیمی به آنها نسبت داده می‏شود.نخستین و ابتدایی‏ترین روایت نظریهء تطابقی حقیقت یا صدق همانی است که در آن این نظر با عطف به گذشته و دز هیأت‏ نوعی نظریهء تطابقی کذب اعمال می‏شود.

اولین پرسشی که باید در این مورد طرح شود این است:در اینجا دقیقا چه چیزی با چه چیزی‏ تطابق دارد یا ندارد؟مسلما احکامی که به صورت ملفوظ یا مکتوب تصدیق شده‏اند،ولی البته در مقام تجلیات ثانوی تفکری هوشمند که ممکن است در پرداختن به موضوعات خود،یعنی‏ واقعیتهای جهان اجتماعی و عقلانی،کافی و رسا باشد یا نباشد.در اینجاست که باید به یاد داشت که‏ تصور و برداشت مفروض از ذهن،تصوری دکارتی نیست.بلکه بر عکس،در اینجا ذهن به منزلهء کنش و فعالیت درک می‏شود،به منزلهء نیرویی که از طریق اعمالی چون تشخیص هویت،شناسایی‏ مجدد،جمع‏آوری،جداسازی،طبقه‏بندی،و نامگذاری با جهان طبیعی و اجتماعی درگیر می‏شود و همهء این کارها را نیز با لمس کردن،به چنگ آوردن،اشاره کردن،خرد کردن،ساختن،صدا زدن، پاسخ گفتن،و از این قبیل به انجام می‏رساند.ذهن تا آنجا در پرداختن به موضوعات خود کافی و رساست که انتظاراتی که بر پایهء این فعالیتها معین می‏سازد در معرض بر باد رفتن نباشد و نیرویی که‏ تحت عنوان یادآوری به کار می‏گیرد ذهن را قادر می‏سازد تا به عقب باز گشته و چیزهایی را که پیشتر ملاقات کرده بود بازیابد،صرف نظر از آن که خود آن اشیاء هنوز حضور دارند یا نه.ذهن،که در نتیجهء درگیری‏اش با اشیاء و امور تغذیه می‏شود،هم حاوی تصاویری است که-با توجه به مقاصد ذهن-باز نمود رسا یا نارسای اشیاء منفرد یا انواعی از اشیاء هستند و هم در برگیرندهء مفاهیمی که‏ بازنمود رسا یا نارسای صوری هستند که اشیاء و امور بر حسب آنها درک و طبقه‏بندی می‏شوند. بازنمایی اساسا به معنای باز-نمایی است،نه تصویر برداری.عکسها فقط محصول یک شیوه یا وجه‏ بازنمایی‏اند،و کفایت یا عدم کفایت کارکرد آنها در مقام بازنمود همواره وابسته به این یا آن قصد خاص ذهن است.

یکی از بصیرتهای زاینده و ارزشمند تحقیقات مبتنی بر سنت آن است که باورها و احکام کاذب‏ مبیّن شکست ذهن‏اند،نه اشیاء و موضوعات ذهن.این ذهن است که باید تصحیح شود.آن واقعیاتی‏ که ذهن با آنها روبه‏رو می‏شود،خود چنانچه هستند آشکار می‏کنند،یعنی به منزلهء اموری نمایان و آشکار و ناپنهان.از این‏رو،ابتدایی‏ترین تصور از حقیقت،نمایش آشکار موضوعاتی است که خود را به ذهن می‏نمایند؛و کذب،یا نارسایی ذهن در قبال موضوعاتش،زمانی بروز می‏کند که ذهن در بازنمایی این نمایش آشکار شکت می‏خورد.

این کذب یا عدم حقیقت با نگاهی به عقب به منزلهء نوعی نارسایی پیشین مشخص می‏شود، یعنی زمانی که باورهای متعلق به مرحلهء قدیمیتر یک سنت تحقیق با نحوهء درک جهان اشیاء و اشخاص در مرحلهء بعدی همان سنت مقایسه می‏گردد.بدین‏سان،تطابق یا عدم تطابق به ویژگی بارز تصوری پیچیده و متحول از حقیقت بدل می‏شود.رابطهء تطابق یا فقدان تطابق که میان ذهن و موضوعاتش برقرار می‏شود در قالب احکام بیان می‏گردد،لیکن این خود احکام نیستند که با موضوعات یا در واقع با هر چیز دیگری تطابق دارند.البته ما می‏توانیم دربارهء یک حکم کاذب چنین‏ بگوییم که اشیاء و امور آنچنان که این حکم اعلام می‏کند نیستند،یا دربارهء یک حکم صادق بگوییم‏ کسی که این حکم را بیان می‏کند می‏گوید آنچه هست،هست و آنچه نیست،نیست.اما در اینجا با دو مورد متمایز سر و کار نداریم-از سویی با یک حکم و از سوی دیگر با آنچه در این حکم ترسیم‏ می‏شود-که ممکن است نوعی رابطهء تطابق بین آن دو برقرار باشد یا نباشد.

در روایتهای مدرن از آنچه در موارد بیشمار نمونهء اصلی نظریهء تطابقی حقیقت محسوب‏ می‏شود،رایجترین نامزد برای چیزی که بدین شکل با یک حکم تطابق می‏یابد،یک فاکت یا امر واقع‏ است.اما امر واقع نیز به مانند تلسکوپ یا کلاه گیس مردانه،از جملهء اختراعات قرن هفدهم بود.در قرن شانزدهم و پیش از آن،واژهء" tcaf "در زبان انگلیسی معمولا برگردانی برای‏" mutcaf "لاتینی‏ به شمار می‏رفت که خود به معنای عمل،کنش،و گاهی اوقات در زبان لاتینی مدرسی به معنای‏ واقعه یا فرصت بود.تنها در قرن هفدهم بود که برای نخستین بار" tcaf "به همان معنایی به کار رفت‏ که مورد نظر فیلسوفان قرون بعد،نظر راسل،ویتگنشتاین،و رمزی( yesmaR )بود.البته کاربرد واژهء«فاکت»یا«امر واقع»برای مشخص ساختن آنچه یک حکم بیان می‏کند،به لحاظ فلسفی یا جز آن،همواره کاری بی‏پرر بوده و هست.آنچه در گذشته و حال بی‏ضرر نبوده،بلکه شدیدا گمراه کننده بوده است،تصور وجود قلمروی از اموری واقع است که از احکام یا هر شکل دیگری از بیان زبانی مستقل شمرده شود،آن هم به نحوی که بتوان احکام یا عبارات یا جملات را با امور واقع‏ جفت کرد و رابطهء مفروض میان این گونه جفتها را نیز معادل صدق یا گذب دانست.این نوع از نظریهء تطابقی حقیقت حدودا در ادوار اخیر پا به صحنهء فلسفی گذارده و با حداکثر قطعیتی که در سنجش‏ نظریه‏ها قابل حصول است،رد شده است(برای مثال،نگاه کنید به مقالهء«حقیقت»به قلم‏ پ.ف.استراوسون در 971 citsiugniL-ocigo srepaP , nodnoL ,)تسرّی دادن این نظریه‏ به صورت‏بندیهای قدیمیتر در باب حقیقت و صدق نظیر otiuqeada sitnem merda \*،مبیّن‏ خطایی بزرگ است،چه رسد به تسری دادن آن به مفهوم مورد نظر من از تطابق،مفهومی که من آن را به تصوری از حقیقت یا صدق نسبت می‏دهم که در مراحل اولیهء تاریخ تحول سنتها به کار می‏رفت. بدین ترتیب کسانی که در مسیر این تحول به مرحلهء خاصی رسیده‏اند،می‏توانند به عقب بنگرند (\*).عبارتی لاتینی به معنای«تطابق تصورات با اشیاء». و نارسایی فکری خویش در گذشته یا نارسایی فکری اسلاف خویش را از طریق مقایسهء قضاوت‏ فعلی خود دربارهء جهان،یا دست کم بخشی از آن،با قضاوت قبلی خود در این باره،مشخص سازند. طرح این ادعا که نگرش ذهنی آدمی در حال حاضر و احکامی که تجلیات آن محسوب می‏شوند صادق‏اند،معادل این دعوی است که این نوع نارسایی،این نوع ناسازگاری،در هیچ یک از وضعیتهای آتی ممکن رخ نخواهد داد؛صرف نظر از ژرفای تحقیق،میزان شواهد ارائه شده،یا هر گونه تحولی که ممکن است در زمینهء تحقیق و پژوهش عقلانی رخ دهد.بنابراین،آزمون صدق‏ در زمان حال همواره عبارت است از طرح بیشترین پرسشهای ممکن و قویترین ایرادات ممکن؛و آنچه را که به کفایت در برابر این گونه پرسشگری دیالکتیکی و طرح اعتراضات و ایرادات ایستادگی‏ کند،می‏توان به نحوی مشروع و موجّه صادق تلقی کرد.اما این کفایت متشکل از چیست؟این نیز پرسشی است که باید پاسخهایی برای آن فراهم آورد و به احتمال قوی پاسخهایی متفاوت و رقیب‏ نیز بدان داده می‏شود.و آن پاسخها به صورت عقلانی با هم رقابت خواهند ورزید،البته فقط تا آن حد که به صورت دیالکتیکی آزموده شوند،تا سرانجام معلوم شود کدام یک از آنها بهترین‏ پاسخی است که تا به حال ارائه شده است.

سنّتی که به این حد از رشد و تحول برسد به درجه‏ای کمتر یا بیشتر به شکلی از تحقیق و پژوهش بدل خواهد شد و لزوما دست کم روشهای تحقیقاتی خود را تا حد معیّنی تنظیم و نهادی‏ خواهد کرد.چنین سنّتی ضرورتا فضایل فکری یا عقلی را تشخیص خواهد داد،و در مسیر تحوّل‏ خویش با پرسشهایی دربارهء رابطهء این گونه فضایل با فضایل مربوط به خصلت یا منش شخصی‏ رو در رو خواهد شد.بر سر این پرسشها همچون پرسشهای دیگر نزاع بر خواهد خاست،پاسخهای‏ رقیب ارائه و قبول یا رد خواهد شد.در نقطه‏ای خاص در متن سنّتی رشد یابنده ممکن است معلوم‏ شود که بعضی مسایل و معضلات واحد و یکسان-که در پرتوی معیارهای درونی همین سنّت‏ به منزلهء مسایلی یکسان بازشناخته می‏شوند-در همین لحظه در چارچوب سنّتی دیگر بررسی و حلاجی می‏شوند،و بدین‏سان ممکن است عرصه‏های معیّن توافق و عدم توافق با آن سنّت دیگر به وجود آید.به علاوه،ستیزها و اختلافات موجود میان پژوهشهای مبتنی بر سنّت و یا در بطن هر یک از این پرسشها،به نحوی با انواع دیگری از نزاع و تخاصم پیوند می‏خورند که یقینا در هر اجتماعی که حامل سنّتهاست حضور دارند.

در تاریخچهء تحقیقات مبتنی بر سنّت مشخصا زمانی فرامی‏رسد که انجام دهندگان این‏ تحقیقات ممکن است متوجّه مناسبت یا لزوم تدوین نظریه‏ای در باب فعالیتهای تحقیقاتی خویش‏ شوند.البته این امر که از آن پس چه نوع نظریه‏ای بسط خواهد یافت به تبع هر سنّتی تغییر می‏کند.در مواجهه با کثرت کابردهای‏[واژهء]«صادق»،واکنش اصحاب یک نوع سنّت ممکن است پی‏ریزی‏ نوعی توصیف یا تبیین قیاسی از آن کاربردها و وحدت آنها باشد،نظیر کاری که آکوئیناس انجام داد و در حین پرداختن به وظیفه و رسالت خویش تأثیر تحلیل ارسطو از کثرت کاربردهای‏[واژهء] «خوب»را نشان داد.در مقابل،همین کثرت ممکن است تلاشی در جهت مشخص کردن نشانه‏ای‏ واحد،و شاید پیچیده و مرکب،برای‏[مفهوم‏]صدق یا حقیقت را برانگیزد.دکارت که باید او را یکی از پیروان متأخر سنّت آگوستینی و همچنین کسی دانست که کوشید تا فلسفه را از بن مجددا تأسیس کند،با توسل به روشنی و تمایز به مثابهء نشانه‏های حقیقت دقیقا همین کار را به انجام رساند. هیوم نیز چنین نتیجه گرفت که هرگز نتوانسته است چنین نشانهء قابل اطمینانی را بیابد(رساله‏ای‏ در باب طبیعت بشری،جلد 1،4،7).

سایر عناصر متعلق به نظریه‏های تحقیق علانی که بدین شکل مطرح شده‏اند نیز از سنتی‏ به سنتی دیگر تغییر خواهند کرد و بعضا همین تفاوتهاست که به نتیجه‏گیریهای باز هم متفاوت و رقیب منجر خواهد شد،نتیجه‏گیریهایی در باب موضوعات و مضامین تحقیقات جوهری و غیر صوری،از جمله موضوعاتی چون عدالت و عقلانیت عملی.با این حال،هر سنت تحقیق‏ عقلانی در مقام چنین سنتی،تا حدی به تصدیق وجوه مشترک خود با سنتهای دیگر گرایش خواهد یافت و در جریان بسط و تحول این گونه سنتهاست که الگوهایی با خصوصیات مشترک،اگر نه عام‏ یا جهانشمول،ظاهر خواهد شد.

اشکال استاندارد و تثبیت شدهء استدلال و برهان بسط خواهد یافت و شرایط و مقتضیات توفیق‏ در پرسشگری دیالکتیکی تعیین و برقرار خواهد شد.ضعیفترین شکل برهان،که با این وصف در غیاب سایر اشکال مسلط خواهد گشت،چیزی نخواهد بود مگر توسل به مرجعیت عقاید رایج، آن هم صرفا به مثابهء عقاید رایج.تشخیص حضور عدم انسجام در بطن عقاید رایج همواره دلیلی‏ برای تحقیق و پژوهش بیشتر فراهم خواهد آورد،لیکن این امر فی نفسه موجد دلیلی قطعی برای‏ نفی و انکار عقاید رایج نخواهد بود،آن هم تا زمانی که برهانی با عدم انسجام کمتر و در نتیجه رساتر و قویتر کشف نشده است.در هر مرحله‏ای عقاید و احکام با رجوع به عقاید و احکام مرحلهء قبلی‏ توجیه خواهند شد،و هر نوع دعوی صدق که در چارچوب سنتی خاص طرح می‏شود،تا آنجا که‏ این سنت توانسته است خود را به منزلهء شکل موفقی از تحقیق مستقر سازد،همواره در قیاس با اسلاف خود در برابر پریشگری و اعتراضات دیالکتیکی به نحوی قابل تشخیص مقاومتر است.

البته این برداشت از عقلانیت و حقیقت به منزلهء اموری که در قالب تحقیق مبتنی بر سنت تجسم‏ یافتنه‏اند هم با توصیف رسمی دکارتی و هم با توصیف رسمی هگلی از عقلانیت به نحوی بارز در تعارض است.از آنجا که نقطهء شروع هر سنت عقلانی از این نوع،خصلت حادث و تصادفی و تحصلی مجموعه‏ای از عقاید و باورهای رایج است،عقلانیت سنت به ناچار ضد دکارتی است. اصحاب و پیروان هر سنتی به هنگام نظم و ترتیب بخشیدن به حقایقی که خود را کاشف آنها می‏دانند،می‏توانند در ساختارها و بناهای نظریه‏پردازی خویش مقام نخست یا جایگاهی اساسی را به برخی از این حقایق اختصاص دهند و آنها را اصول بنیادین متافیزیکی یا عملی به شمار آروند.اما چنین اصولی باید حقانیت خود را در متن فرایند تاریخی توجیه دیالکتیکی به اثبات رسانند.با رجوع به چنین اصولی بنیادینی است که می‏توان حقایق فرعی را در چارچوب یک نظریهء خاص‏ توجیه کرد،و همانطور که پیشتر دیدیم،در هر دو نظریهء افلاطونی و ارسطویی در باب تعقل عملی‏ نیز هم احکام عملی خاص و هم خود کنشها و اعمال با رجوع به این گونه اصول اولیه،و در واقع‏ کل نظریه‏ای که این اصول بخشی از آن را تشکیل می‏دهند،نیازمند توجیه‏اند.آن نوع توجیه عقلانی‏ که آنها دریافت می‏کنند در آن واحد دیالکتیکی و تاریخی است.این اصول تا آنجا موجه شمرده‏ می‏شوند که،با دوام آوردن در قبال فرایند پرسشگری دیالکتیکی،برتری خود بر اسلاف خویش را در متن تاریخ این سنت به اثبات رسانده باشند.از این‏رو چنین اصول اولیه‏ای را نمی‏توان با اصول‏ اولیی معرفت‏شناختی که خود بسنده و توجیه و کننده خویش‏اند،یکی دانست.این اصول ممکن است‏ به واقع هم ضروری و هم بدیهی محسوب شوند،اما ضرورت و بداهت آنها فقط برای کسانی قابل‏ تشخیص خواهد بود که تفکرشان در قالب آن نوع طرح مفهومی شکل می‏گیرد که این اصول از بطن‏ آن به منزلهء عنصری کلیدی ظهور می‏کنند،یعنی در فرایند صوت‏بندی و صورت‏بندی مجدد نظریه‏هایی که توسط همان طرح مفهومی،که به صورت تاریخی بسط می‏یابند،تغذیه می‏شوند. قرائت آثار خود دکارت از این دیدگاه بسیار آموزنده است،زیرا او چه در قواعد هدایت قوهء فاهمه و چه در تأملات دقیقا چنین توصیف و تبیینی از فرایند توجیه دیالکتیکی اصول اولیهء فلسفهء خویش‏ به دست می‏دهد،و با این عمل،سنت را به شیوه‏ای عمیقا سنتی طرد می‏کند،و بدین‏سان سنت‏ آگوستینی را به نقطهء خاصی می‏رساند،نقطه‏ای که در آن خود دکارت از این سنت چیزی می‏آموزد که از آن پس دیگر نمی‏تواند آموختنش را تصدیق کند.و با انجام همین عمل بود که دکارت‏ به نخستین متفکر دکارتی بدل شد.

لیکن اگر تحقیق مبتنی بر سنت به لحاظ مبدأ ضد دکارتی است،به لحاظ مقصد نیز ضد هگلی‏ است.البته عقلانیت چنین تحقیقی فی الواقع به طور ضمنی حاوی تصوری از نوعی حقیقت غایی و نهایی است،یا به عبارت دیگر،تصوری از رابطه‏ای میان ذهن و موضوعاتش که با توجه به قابلیت‏های آن ذهن کاملا رسا و کافی است.اما هر گونه تصوری از این وضعیت به مثابهء وضعیتی‏ که در آن ذهن می‏تواند از طریق قوای خویش،به خود،به مثابهء ذهنی یابد که واجد چنین‏ کافیتی است،کلا باطل است؛از این دیدگاه مبتنی بر سنت،معرفت مطلق نظام هگلی سرابی بیش‏ نیست.هیچ کس در هیچ مرحله‏ای و هیچ گاه نمی‏تواند منکر شود که عقاید و احکام فعلی او ممکن‏ است در آینده به صور گوناگون نارسا و غلط از آب درآید.

احتمالا ترکیب همین دو وجه ضد دکارتی و ضد هگلی است که باعث می‏شود چالشهای‏ نسبی‏گرا و منظرگرا پذیرفتنی به نظر آیند.سنتها همواره در آزمون دکارتی شروع کردن از حقایق‏ بدیهی شک‏ناپذیر شکست می‏خورند؛نقطهء شروع آنها واقعیت متحقق و حادث است.به علاوه،هر یم از آنها از نقطه‏ای متفاوت با مبادی سنتهای دیگر شروع می‏شود.سنتها در آزمون هگلی نیز شکست می‏خورند زیرا نمی‏توانند اثبات کنند که هدف و مقصد آنها نوعی وضع یا حالت عقلانی‏ غایی است که تمامی نهضتهای فکری دیگر نیز در آن شریک‏اند.سنتها همواره و به نحوی‏ محو ناشدنی تا حدی پدیده‏هایی محلی‏اند،پدیده‏هایی آکنده از ویژگیهای زبان و محیط اجتماعی و طبیعی؛که یونانیها یا شهروندان امپراطوری روم یا ایرانیان قرون وسطی یا اسکاتلندیهای قرن‏ هجدهم در متن آنها زندگی می‏کنند،مردمانی که با سرسختی از این که رسانه یا عامل تحقق نفس‏ روح مطلق( tsieG )باشند یا بدان تبدیل شوند،سر باز می‏زنند.آنانی که از طریق آموزش یا تلقین‏ معیارهای دکارتی یا هگلی را پذیرفته‏اند،ماهیت متحقق و حادث سنت را نشانهء دلبخواهی بودن آن‏ تلقی خواهند کرد.زیرا از ایت دیدگاه احتمالا چنین به نظر می‏رسد که هر سنتی مسیر تاریخی خود را دنبال خواهد کرد،و نتیجتا آنچه در پایان با آن روبه‏رو خواهیم شد صرفا مجموعه‏ای است از سنتهای مستقل و رقیب.

پاسخگویی به این رأی،و در واقع به صورتی کلیتر پاسخگویی به نسبی‏گرایی و منظرگرایی، باید با عطف توجه به نوع خاصی از رخداد در تاریخ سنتها آغاز شود،رخدادی سوای آنچه تاکنون‏ طبقه‏بندی و فهرست کرده‏ایم.مع هذا،موفقیت یا عدم موفقیت سنتها در دستیابی به بلوغ فکری،در گرو نحوهء واکنش پیروان هر سنت به این گونه رخدادها،و پیروزی یا شکست حاصل از واکنش آنان‏ است.این نوع رخداد همانی است که من در جایی دیگر آن را«بحران معرفت‏شناختی»نامیده‏ام‏ (ر.ک.به:«بحران معرفت‏شناختی،روایت نمایشی و فلسفهء علم»در:1977،4،69 ehT tsinoM ) بحرانهای معرفت‏شناختی ممکن است در تاریخچهء زندگی افراد-متفکران گوناگون همچون‏ آگوستین،دکارت،هیوم،و لوکاچ سوابق و گزارشهایی از این گونه بحرانها برای ما به جا گذارده‏اند- و همچنین گروهها رخ دهد.اما این بحرانها در عین حال ممکن است در و برای کل یک سنت رخ دهد.

پیشتر ملاحظه کردیم که برای هر تحقیق مبتنی بر سنت،در هر مرحله از تحول و بسط،نکته یا عنصر اصلی و مرکزی همان معظله یا پر و بلماتیک موجود است،یعنی همان دستور یا فهرست‏ پرسشهای بی‏پاسخ و مسایل حل نشده که موفقیت یا عدم موفقیت آن تحقیق از لحاظ پیشرفت‏ عقلانی به سوی مرحلهء بعدی با رجوع بدان ارزیابی می‏شود.هر تحقیق مبتنی بر سنت در هر مقطعی‏ ممکن است با این واقعه مواجه شود که پیشرفت آن بر حسب معیارهای درونی خودش در مورد [سنجش‏]پیشرفت متوقف شده است.و روشهای تحقیق آن که تا به حال قابل اعتماد بود عقیم و بی‏ثمر شده است.نزاع بر سر پاسخهای رقیب به پرسشهای کلیدی را دیگر نمی‏توان به صورت‏ عقلانی حل و فصل کرد.به علاوه،ممکن است کاربرد روشهای تحقیق و صور استدلال،که تا بدینجا موجب پیشرفت عقلانی بوده است،از این پس به نحوی فزاینده به افشای نارساییهای‏ جدید،موارد تصدیق نشدهء عدم انسجام،و مشکلات تازه‏ای منجر شود که ظاهرا در چارچوب‏ عقاید و باورهای رایج و مستقر،منابع و امکانات کافی،و یا اصولا هیچ نوع امکاناتی،برای حل آنها موجود نیست.

این نوع اضمحلال معرفت یقینی که به صورت تاریخی گردآوری و ساخته شده است،نشانهء بروز نوعی بحران معرفت‏شناختی است.غلبه بر یک بحران معرفت‏شناختی راستین مستلزم ابداع یا کشف مفاهیم جدید و برپایی نوع یا انواع جدیدی از نظریه است که قادرند سه شرط بسیار دشوار و دقیق را برآورده سازند.نخست آنکه این طرح ابداعی که از برخی جهات عمیقا جدید و بی‏سابقه‏ است و به لحاظ مفهومی نیز غنی گشته است،فقط در صورتی می‏تواند بحران معرفت‏شناختی را پایان بخشد که بتواند راه حلی برای مسایل ارائه دهد که حل و فصل آنها به شیوه‏ای منظم و منسجم‏ قبلا ناممکن بوده است.دوم،این طرح باید در عین حال توضیح دهد که دقیقا چه عاملی موجب‏ گشته بود تا این سنت،قبل از دستیابی به این منابع جدید،عقیم یا نامنسجم(یا هر دو)شود.و سوم، دو شرط فوق باید به نحوی تحقق یابند که نمایانگر وجود نوعی پیوستگی بنیادین میان ساختارهای‏ نظری و مفهومی جدید و عقاید و باورهای مسترکی باشد که این سنت تا بدین لحظه بر حسب آنها تعریف گشته است.

آرائی که عناصر مرکزی ساختارهای نظری و مفهومی جدید را تشکیل می‏دهند،دقیقا بدان سبب که در قیاس با آرائی که پیش و در حین بروز بحران مرکزیت داشتند به نحو بارزی غنیتر و انعطاف‏پذیرند،به هیچ وجه قابل استنتاج از مواضع قدیمیتر نخواهند بود.و نتیجتا تحقق ابداعات‏ نظری به یاری تخیلی خلاق ضروری خواهد بود.توحیه و مشروعیت آرای جدید نیز دقیقا از توانایی آنها در دستیابی به چیزی ناشی می‏شود که پیش از این ابداع نظری حصول بدان ناممکن بود. کشف مثالهایی از این نوع راه حلهای موفق و خلاّق برای بحرانهای معرفت‏شناختی کن و بیش‏ جدّی،که بر بخشهای کوچک یا بزرگی از موضوع مورد بررسی یک سنت تحقیقاتی خاص اثر می‏گذارند،چندان دشوار نخواهد بود،چه در میان سنتهایی که من در این کتاب به تاریخچهء آنها پرداخته‏ام و چه بیرون از آنها.مثال اصلی مورد نظر خود کاردینال نیومن به تعریفی مربوط می‏شد که‏ در قرن چهارم میلادی از آموزهء کاتولیکی تثلیث ارائه شد و توانست با استفاده از مفاهیم کلامی و فلسفی،که سرچشمهء کشف و فهم آنها مناظراتی عقلانی بود که تا آن زمان حل و فصل نشده بودند، به مباحثات ناشی از تفاسیر مختلف متون مقدس خاتمه دهد.بدین‏سان آموزهء تثلیث برای ادوار بعدی سنت آگوستینی پارادایم یا سرمشقی فراهم آورد و روشن ساخت که چگونه می‏توان شروط لازم برای رفع یک بحران معرفت‏شناختی را برآورده ساخت.آکوئیناس نیز توانست به روشی کاملا متفاوت چارچوب نظری و مفهومی جدید و غنیتری فراهم آورد که بدون آن،همهء کسانی که به طور همزمان از سنتهای آگوستینی و ارسطویی تبعیت می‏کردند ضرورتا دچار عدم انسجام می‏شدند،و یا با طرد یکی از این دو سنت در دام نوعی یکسونگری عقیم اسیر می‏شدند.راید و استوارت نیز، به شیوه‏ای باز هم متفاوت،و احتمالا با موفقیتی کمتر،کوشیدند تا با ترکیب مقدمات‏ معرفت‏شناختی هیومی با استنتاجهای متافیزیکی و اخلاقی ضد هیومی،سنت اسکاتلندی را که با خطر از دست دادن انسجام خود روبه‏رو نجات بخشند.

همین الگوهای بحران معرفت‏شناختی را می‏توان در دیگر بخشهای قلمرو تحقیق مشاهده کرد: برای مثال در 1890 بولتزمان( nnamztloB )با استنتاج شماری از پارادوکسها از تبیین علمی پدیدهء انرژی گرمایی که بر حسب مفاهیم علم مکانیک کلاسیک شکل یافته بود،بحرانی معرفت‏شناختی‏ در بطن علم فیزیک ایجاد کرد که فقط بعدها از طریق نظریهء بور( roB )در باب ساختار درونی اتم‏ رفع شد.این مثال نشان می‏دهد که یک بحران معرفت‏شناختی ممکن است فقط بعدها و با نگاه‏ به عقب به منزلهء یک بحران باز شناخته شود.این تصور که در فاصلهء میان بولتزمان و بور عمومفیزیکدانها رشتهء خود را بحران‏زده می‏انگاشتند،به هیچ وجه درست نیست.مع هذا چنین بحرانی‏ وجود داشت،و قدرت مکانیک کوانتمی نه فقط در رهایی از مشکلات و تناقضاتی نهفته است که‏ گریبانگیز مکانیک کلاسیک گشته بود،بلکه همچنین از توانایی آن در توضیح این امر ناشی می‏شود که چرا پروبلماتیک مکانیک کلاسیک سرانجام می‏بایست دقیقا به ظهور همان نوع مسایل لا ینحلی‏ منجر شود که توسط بولتزمان کشف شد.

پشت سر گذاردن موفقیت‏آمیز یک بحران معرفت‏شناختی پیروان یک سنت تحقیق و پژوهش را قادر می‏سازد تا تاریخ آن سنت را با تیزبینی و بصیرت بیشتری بازنویسی کنند.نگارش چنین‏ تاریخی دربارهء یک سنّت خاص نه فقط برای تشخیص پیوستگیهایی فراهم می‏آورد که آن‏ سنت به لطف آنها در مقام سنتی واحد و یکسان زنده مانده و شکوفا شده است،بلکه همچنین تشخیص دقیقتر ساختار توجیه‏[عقلانی‏]خاص این سنّت را نیز ممکن می‏سازد،همان ساختاری‏ که بنیاد هر نوع دعوی صدقی است که در متن این سنت به منزلهء چیزی غیر و بیشتر از دعوی‏ تصدیق‏پذیری تضمین شده( detnarraw ytilibitressa )مطرح می‏شود.مفهوم تصدیق‏پذیری‏ تضمین شده را همواره فقط در زمان و مکانی خاص و با توجه به معیارهایی می‏توان به کار گرفت که‏ در مرحلهء معینی از تحول یک سنت تحقیق رایج‏اند،و در نتیجه،هر ادعایی مبنی بر این که فلان یا بهمان حکم،به صورت تضمین شده قابل تصدیق است همواره باید به نحوی صریح یا ضمنی حاوی‏ ارجاعاتی به این گونه شرایط زمانی و مکانی باشد.با این حال،مفهوم حقیقت یا صدق بی‏زمان است. طرح این دعوی که فلان رأی صادق است،نه فقط به معنای این ادعاست که در تمامی زمانها و مکانهای ممکن نمی‏توان عدم تطابق آن با واقعیت را،بدان کمفهوم از«تطابق»که پیشتر شرح داده شد، اثبات کرد،بلکه همچنین حاکی از آن است که ذهنی که اندیشه‏اس را در هیأت آن نظر بیان می‏کند به واقع برای تبیین موضوعی خود کافی و رساست.نتایج و الزامات این دعوی که بدین شیوه از درون‏ یک سنت طرح می‏شود،دقیقا همان حقایقی است که ما را قادر می‏سازد تا خطای مفهومی نهفته در چالش نسبی‏گرا را آشکار کنیم.

هر سنتی،صرف نظر از آن که این امر را تصدیق می‏کند یا نه،با این امکان رو درروست که زمانی‏ در آینده دچار بحرانی معرفت شناختی خواهد شد که وجودش به منزلهء نوعی بحران توسط معیارهای توجیه عقلانی خود آن سنت تأیید می‏شود،معیارهایی که تا آن زمان به منزلهء بهترین‏ ملاک برخاسته از بطن تاریخ همان سنت موجه شمرده شده‏اند.همهء تلاشها در جهت به کارگیری‏ تمامی نیروی تخیل و ابداع که پیروان آن سنت در اختیار دارند،ممکن است به دو طریق به شکست‏ منتهی شود:این تلاشها ممکن است به لحاظ رفع یا اصلاح حالت عدم انسجام و سترونی که‏ گریبانگیر امر تحقیق شده است هیچ حاصلی در پی نداشته باشد،و یا همچنین ممکن است مسایل و مشکلات جدیدی را برملا یا ایجاد کند و نواقص و محدودیتهای جدیدی را آشکار سازد.زمان‏ ممکن است سپری شود و هیچ راه حل یا منابع و امکانات تازه‏ای ظاهر نگردد.

در مقطع خاصی از این فرایند دعاوی صدق آن سنت خاص ناممکن می‏شود.و همین امر به خودی خود برای اثبات نادرستی نسبی‏گرایی کافی است،زیرا اگر بخشی از نظر نسبی‏گرایان‏ حاکی از آن است که هر سنتی،از آن‏رو که سازندهء معیارهای توجیه عقلانی خاص خود است،باید در پرتو همان معیارها تصدیق و تأیید شود،پس روشن است که دست کم در این مورد نسبی‏گرایان‏ بر خطایند.لیکن صرف نظر از آن نسبی‏گرایان به واقع چنین ادعایی دارند یا نه،در این مرحله نکتهء مهم دیگری آشکار می‏شود.زیرا اینک پیروان سنتی که بدین بحران اساسی و ریشه‏ای دچار آمده‏ است ممکن است به شکلی جدید با دعاوی یک سنت رقیب برخورد کنند،رقیبی که شاید از قبل با آن همزیستی داشته‏اند و یا شاید هم اینک برای نخستین بار با آن مواجه شده‏اند.آنان اکنون در جهت‏ درک باورها و شیوهء زندگی این سنت بیگانه حرکت می‏کنند و یا از قبل چنین کرده‏اند،و بدین منظور، چنانچه در فصل مربوط به مشخصات زبانی سنتها خواهیم دید،ناچارند،یا ناچار بوده‏اند،زبان این‏ سنت بیگانه را به منزلهء یک زبان مادری ثانی و جدید فراگیرند.

و زمانی که آنان عقاید و باورهای این سنت بیگانه را درک کرده باشند،ممکن است حس کنند ناچار از تصدیق این واقعیت‏اند که در چارچوب این سنت بیگانه می‏توان،با استفاده از مفاهیم و نظریه‏های خاص آن،به چیزی دست یافت که خودشان از ارائهء آن به یاری منابع و امکانات نظری و مفهومی خویش عاجز بودند:توضیحی روشنگر و قانع کننده-البته روشنگر و قانع کننده بر اساس‏ معیارهای خودشان-در این مورد که چرا سنت فکری خود آنان قادر به حل مسایل خویش یا بازیابی انسجام درونی خویس نبود است،معیارهایی که بر اساس آنها این توضیح روشنگر و قانع کننده ارزیابی می‏شود،دقیقا همان معیارعایی خواهد بود که پیشتر در ارزیابی و تشخیص‏ ناتوانی سنت آنان در غلبه بر بحران معرفت‏شناختی به کار گرفته شده بود.ولی اگرچه این توضیح‏ جدید دو شرط ضروری برای ارائهء پاسخی کافی به بحران معرفت‏شناختی یک سنت خاص را برآورده می‏سازد-زیرا اولا توضیح می‏دهد که چرا،با توجه به ساختارهای تحقیق متعلق به آن‏ سنت،وقوع بحران بدین شکل امری اجتناب‏ناپذیر بود،و ثانیا خودش بری از همان معایب ناشی از عدم انسجام یا فقدان امکانات است که تشخیص و تصدیق آنها نقطهء شروع بحران بود-لیکن شرط سوم را برآورده نمی‏کند.توضیح جدید که از یک سنت حقیقتا بیگانه اخذ شده است،فاقد هر گونه‏ پیوستگی جوهری با تاریخ پیشین سنت بحران‏زده است.

در چنین وضعیتی عقلانیت سنت مستلزم آن است که همهء کسانی مه در متن این سنت بحران‏زده‏ زیسته و از آن تبعیت کرده‏اند تصدیق کنند که سنت بیگانه از نظر عقلانیت و دعاوی صدق برتر از سنت آنان است.آنچه توسط این توضیح،که از بطن سنتی بیگانه برخاسته،آکشار می‏شود،فقدان‏ تطابق میان باورهای مسلط سنت خود آنان واقعیتی است که توسط موفقترین توضیح آشکار شده‏ است،و چه بسا که این یگانه توضیح موفقی است که آنان قادر به کشفش بوده‏اند.بنابراین دعوی‏ صدق برای آنچه تا به حال در حکم عقاید و باورهای آنان بوده است باطل گشته است. اما از این واقعیت که عقلانیت،در این مفهوم،مستلزم تصدیق شکست به لحاظ دعوی صدق یا حقیقت است،نتیجه نمی‏شود که چنین تصدیقی به واقع انجام خواهد شد.زمانی که فیزیک دورهء متأخر قرون وسطی دقیقا به همین شیوه به دست گالیله و اخلاف او شکست خورد،برخی از فیزیکدانها به نفی حقایق موجود ادامه دادند،چه حقایق مربوط به بحران معرفت‏شناختی که‏ گریبانگیر نظریهء حرکت ذاتی و نظریهء گالیله شده بود،و چه حقایق مربوط به موفقیت نیوتون در ارائهء نظریه‏ای جدید که نه فقط بری از معایب نظریهء حرکت ذاتی بود،بلکه می‏توانست مواد و مطالب لازم برای توضیح این امر را فراهم آورد که چرا نظریهء حرکت ذاتی به واسطهء ساختار جهان‏ مادی می‏بایست با ناگزیر عدم انسجام و سترونی خود را کشف کند،آن هم درست در مقطعی که این‏ معایب به واقع نمایان گشتند.فیزیک گالیه و نیوتون پدیده‏های طبیعت را به شیوه‏ای مشخص‏ ساختند که عدم تطابق احکام نظریهء حرکت ذاتی در باب پدیده‏های مربوط به حرکت و خصایصی‏ که اینک در این پدیده مشاهده می‏شد،نمایان گشت،و بدین ترتیب نظریهء حرکت ذاتی از هر گونه‏ ضمانتی در ارتباط با دعوی صدق خویش محروم گشت.

در این مقطع یادآوری این نکته مهم است که همهء بحرانهای معرفت‏شناختی ضرورتا به این‏ شکل موفقیت‏آمیز حل و فصل نمی‏شوند.برخی از آنها در واقع هیچ‏گاه حل نمی‏شوند.و همین‏ فقدان راه حل موجب شکست سنتی می‏شود که گرفتار چنین بحرانی شده است و در همان حال از تأیید دعاوی هر سنت دیگری سر باز زده است.پس روشن است که هر سنتی می‏تواند از طریق و در پرتو توسل به معیارهای خود در باب عقلانیت،به صور مختلف از لحاظ عقلانی بی‏اعتبار شود. اینها همه امکاناتی هستند که چالش نسبی‏گرا از قلم انداخته است.آن چالش متکی بر این استدلال‏ بود که اگر هر سنتی حامل معیارهای توجیه عقلانی خاص خویش است،پس تا آنجا که سنتهای‏ تحقیق به راستی از یکدیگر مجزا و متفاوت‏اند،هیچ سنتی نمی‏تواند با سنتهای دیگر وارد گفتگوی‏ عقلانی شود،و در نتیجه هیچ سنتی نمی‏تواند برتری عقلانی خود را بر رقبایش به اثبات رساند.ولی‏ اگر چنین بود هیچ دلیل موجهی برای تبعیت از دیدگاه یک سنت خاص به عوض دیگر سنتها وجود نمی‏داشت.اکنون می‏توان مشاهده کرد که این استدلال نادرست است.قبل از هر چیز باید گفت که‏ این استدلال حقیقت را بازگو نمی‏کند،و استدلالی که پیشتر عرضه شد نشانگر غلط بودن این تصور است که سنتها،به این دلیل که هر یک برخوردار از توصیف و کنشهای معطوف به توجیه عقلانی‏ خاص خود است،نمی‏توانند سنتهای دیگر را شکست دهند یا از آنها شکست بخورند.بر اساس‏ کفایت یا عدم کفایت واکنش آنها به بحرانهای معرفت‏شناختی است که حقانیت سنتها اثبات یا رد می‏شود.البته این نتیجه‏گیری درست است که چیزی نظیر اتهام نسبی‏گرایان دربارهء هر آن شکلی از تفکر صادق است که ماهیتی در خود بسته دارد و هرگز تا آن حد بسط نمی‏یابد که وقوع بحران‏ معرفت‏شناختی به امکانی واقعی بدل شود.اما این امر در مورد آن نوع سنت تحقیق و پژوهش که در این کتاب بررسی گشت صدق نمی‏کند.بنابراین تا آنجا که به این سنتها مربوط می‏شود،چالش‏ نسبی‏گرا باطل است.

اما فرد نسبی‏گرا در پاسخ به نتیجه‏گیری فوق می‏تواند بگوید که من دست کم این را پذیرفته‏ام که‏ طی دوره‏های طولانی دو یا چند سنت رقیب می‏توانند،بدون برخورد با چیزی بیش از بحرانهای‏ معرفت‏شناختی خفیف و یا بحرانهایی که می‏توانند با تکیه بر امکانات درونی خود به خوبی بر آنها غلبه کنند،بسط یابند و شکوفا شوند.و تحت چنین شرایطی،یعنی طی این دروه‏های طولانی‏ هیچ یک از این سنتها قادر نخواهند بود یا رقبای خود به نحوی برخورد کند که به شکست آنها منجر شود،و به همین ترتیب،هیچ یک از آنها به وسطهء ناتوانی‏اش در حل و فصل بحرانهای خویش،خود را بی‏اعتبار نخواهد کرد.این امر به روشنی راست است.این واقعیتی تاریخی است که برای‏ دوره‏های بسیار طولانی سنتهایی از انواع بسیار متفاوت با یکدیگر همزیستی داشته‏اند،بی‏آنکه‏ بتوانند تخاصمات و اختلافات خود را به نحوی عقلانی حل و فصل کنند:ارائه مثالهایی در زمینهء سنتهای کلامی،متافیزیکی،اخلاقی،سیاسی،و علمی چندان دشوار نیست.ولی اگر چنین است، پس به نظر می‏رسد که چالش نسبی‏گرا با محدود ساختن خود به این گونه مثالها هنوز می‏تواند، دست کم به صورتی تعدیل شده،محق شمرده شود.

با این حال،فرد نسبی‏گرا باید نخست به این پرسش پاسخ گوید:چه کسی در مقام ابراز چنین‏ چالشی است؟زیرا شخصی که قرار است طی این دورهء زمانی چنین چالشی را طرح کند باید یا از زمرهء پیروان یکی از دو یا چند سنت رقیب باشد و با تبعیت از معیارهای تحقیق و توجیه سنت‏ خویش آنها در احتجاجات عقلانی خود به کار گیرد،و یا شخصی بدون سنت باشد که بیرون از همهء سنتهاست.بدیل نخست منطقا نافی نسبی‏گرایی است.چنین شخصی،در غیبت هر گونه بحران‏ معرفت‏شناختی جدّی در چارچوب سنت خویش،فاقد هر دلیل موجهی برای تردید در تبعیت از آن‏ و واجد دلایل بسیار برای ادامهء این تبعیت است.اما در مورد بدیل دوم چه می‏توان گفت؟آیا می‏توان‏ از دیدگاهی خارج از همهء سنتها چالش نسبی‏گرا را مطرح ساخت؟

نتیجهء نهایی مباحث فصل قبل آن بود که فقرض وجود نوعی دیدگاه خنثی و بیطرف،نوعی‏ نظر گاه متعلق به عقلانیت به طور کلی،که می‏تواند مستقل از همهء سنتها منابع و امکانات عقلانی‏ کافی برای امر تحقیق را فراهم آورد،توهمی بیش نیست.آنانی که از عکس این نظر دفاع کرده‏اند،یا به صورتی پوشیده و پنهان دیدگاه سنتی خاص را اتخاذ کرده‏اند و با فریب خود و شاید دیگران، به همه قبولانده‏اند که موضع ایشان دقیقا همان دیدگاه بیطرف و خنثی است،و یا آن که صرفا در اشتباه بوده‏اند.شخصی که بیرون از همهء سنتهاست فاقد امکانات عقلانی کافی برای پیشبرد هر نوع‏ تحقیق،من جمله تحقیق در این باره است که چه سسنتی باید به لحاظ عقلانی ارجح شمرده شود. چنین شخصی ابزار و وسایل مناسب و کارآمد برای ارزیابی عقلانی را در اختیار ندارد و از این‏رو قادر به اخذ هیچ نوع نتیجه نیست،از جمله این نتیجه که هیچ سنتی نمی‏تواند حقانیت خود را در تقابل با سنتهای دیگر به اثبات رساند.بیرون از همهء سنتها یعنی بیگانه بودن با امر تحقیق؛این‏ امر به معنای قرار گرفتن در حالت پاک‏باختگی فکری و اخلاقی است،و طرح چالش نسبی‏گرا از درون چنین وضعیتی ناممکن است.

شکست منظرگرایی در واقع مکمل شکست نسبی‏گرایی است.منظرگرایان نیز به مانند نسبی‏گرایان بر این عقیده‏اند که هیچ دعوی صدقی که به نام یکی از سنتهای رقیب طرح شده باشد، نمی‏تواند دعاوی صدقی را که به نام سنتهای دیگر طرخ شده‏اند،شکست دهد.و این نظر،چناچه‏ پیشتر دیدیم،اشتباهی که عموما از این امر ناشی می‏شود که منظرگرایان تصوری از حقیقت و صدق را به مدافعان سنتها نسبت می‏دهند که غیر از تصور یا برداشت خود این مدافعان‏ است،احتمالا تصوری دکارتی یا هگلی از حقیقت یا شاید تصوری که حقیقت را در تصدیق‏پذیری‏ تضمین شده خلاثصه می‏کند.

به علاوه،نسبی‏گرایان قادر به تشخیص این نکته نیستند که مفهوم حقیقت تا چه حد برای صور گوناگون تحقیق مبتنی بر سنت اساسی و ذاتی است.به واسطهء همین بی‏اعتنایی به اهمیت حقیقت‏ است که منظرگرایان می‏توانند این فرض را مطرح کنند که آدمی می‏تواند به طور موقت دیدگاه سنتی‏ خاص را اتخاذ کند و سپس آن را یا دیدگاهی دیگر مبادله کند،چیزی نظیر تعوض جامه‏ای با جامهء دیگر،یا ایفای نقشی در یک نمایشنامه و سپس ایفای نقشی کاملا متفاوت در نمایشنامه‏ای متفاوت. اما پذیرش راستین دیدگاه یک سنت آدمی را به نگرش آن سنت در قبال حقیقت و کذب پایبند می‏کند،و با ایجاد این تعهد و پایبندی،آدمی را از اخاذ هر دیدگاه متفاوتی منع می‏کند.از این‏رو،فرد منظرگرا به واقع می‏تواند به پذیرش دیدگاه این یا آن سنت تحقیق تظاهر کند،ولی نمی‏تواند در عمل‏ به چنین کاری دست زند.تکثر سنتها شمار کثیری از چشم‏اندازها یا منظرها را به ما عرضه نمی‏کند تا بتوانیم به میل خود میان آنها حرکت کنیم،بلکه ما را در برابر شماری از تعهدات متعارض قرار می‏دهد که یگانه رابطهء ممکن میان آنها تخاصم عقلانی یا غیر عقلانی است.

منظرگرایی آموزه‏ای است که،باز هم به مانند نسبی‏گرایی،پذیرش آن فقط برای کسانی ممکن‏ است که خود را افرادی بیرون از سنتها و غیر متعهد تلقی می‏کنند،یا به عبارت بهتر افرادی که یگانه تعهدشان ایفای مجموعه‏ای متوالی از نقشهای موقتی است.از نقطه‏نظر آنان هر تصور یا برداشتی از حقیقت،به جز کمینه‏ترین‏[( tsom laminim ]تصور،بی‏اعتبار شده است.و از دیدگاه برخاسته از بطن عقلانیت تحقیق مبتنی بر سنت،روشن است که چنین اشخاصی به واسطهء دیدگاه و موضع خود از دستیابی به هر تصوری از حقیقت که لازمهء تحقیق عقلانی با نظام است،محروم گشته‏اند.از این‏رو حاصل کار آنان بیش از آن که مبیّن نوعی نتیجه‏گیری در باب حقیقت باشد،گویای نوعی حذف و کناره‏گیری از حقیقت و نتیجتا از گتفتگوی عقلانی است.

نیچه این نکته را به خوبی درک کرد.فرد منظرگرا نباید درگیر احتجاج دیالکتیکی با سقراط شود،زیرا حاصل این کار همان چیزی است که از دیدگاه ما پیروزی از یک سنت تحقیق عقلانی‏ تلقی می‏شود،و از دیدگاه نیچه انقیاد به استبداد عقل با سقراط نباید بحث و جدل کرد،باید او را به خاطر زشتی و بداخلاقی به سخره گرفت.نیچه این نوع تمسخر در قبال دیالکتیک را در بخش کلمات قصار شامگاه بتها توصیه می‏کند.و البته استفاده از کلمات قصار خود نوعی دستورالعمل آموزنده است؛زیرا این گونه عبارت در حکم برهان و استدلال‏ نیستند.ژیل دولو آنها را«بازی نیروها»نامیده است(در این مورد ر.ک.به:«اندیشهء بیابانگرد»در ) selliG ezueleD , ehczteiN duojua ' iuh , siraP ,1973،یعنی چیزهایی که از طریق آنها انرژی‏ انتقال می‏یابد،بیش از آن که نتیجه‏ای گرفته شود.

البته نیچه یگانه نیای فکری منظرگرایی مدرن نیست و احتمالا در گسترش نسبی‏گرایی نیز نقشی نداشته است لیکن دورکهایم توانست در اواخر قرن نوزدهم کلیدی برای شناخت نیاکان هر دو مکتب فراهم کند،نشان داد که فروپاشی اشکال سنتی مناسبات اجتماعی چگونه موجب‏ افزایش بروز پدیدهء آنومی‏[ eimona ،بی‏نام‏]یا بی‏هنجاری می‏شود.آنومی،به توصیف‏ دورکهایم،شکلی از محرومیت بود،نوعی از دست دادن عضویت در آن نهادها و وجوه اجتماعی که‏ همهء هنجارها،از جمله هنجارهای مربوط به عقلانیت مبتنی بر سنّت،در متن آنها تجسم می‏یابند. اما دورکهایم این نکته را پیش‏بینی نکرد که ممکن است زمانی فرارسد که همین وضعیت آنومی‏ به مقام و مرتبهء نوعی دستاورد و نوعی پاداش برای نفوس فردی ارتقا یابد،نفوسی که با جدا کردن‏ خود از مناسبات اجتماعب سنتها،توانسته‏اند،به خیال خود،به رهایی دست یابند.این رهایی و موفقیت که صرفا توسط خود فرد تعریف می‏شود،در روایات گوناگون به چیزهای متفاوتی بدل‏ می‏شود،به آزادی فرد مورد نظر از سوء نیّت( tiaf-dab )،فردی که هر گونه نقش اجتماعی متعینی را طرد می‏کند به بی‏خانمانی متفکر آواره و بیابانگرد دولوز،و به پیشفرض انتخاب دریدا میان‏ باقی ماندن هر چند در مقام یک بیگانه،در«درون»چارچوب اجتماعی و فکری از پیش ساخته شده، صرفا به قصد واسازی آن از درون،و یا بریدن خشونت‏بار و استقرار خویش در بیرون در متن‏ وضعیتی مبتنی بر گسست و انفصال.آنچه از دید دورکهایم نوعی بیماری و آسیب‏شناسی اجتماعی‏ بود،اینک در هیأتی جدید و زیر نقاب تظاهر و خودنمایی فلسفی عرضه می‏شود.

بارزترین ویژگی این نوع فلسفه خصلت موقتی و گذرای آن است؛برای چنین فلسفه‏ای اسکان‏ در هر محلی به مدتی طولانی این خطر را در بردارد که ممکن تداوم و پیوستگی امر تحقیق‏ بدان سرایت کند و این فلسفه نیز در قالب یک سنت عقلانی دیگر تجسم یابد.پس معلوم می‏شود این صور گوناگون سنّت است که منظرگرایی را به خطر می‏افکند،نه بالعکس.

بدین ترتیب ما هنوز هم با دعاوی سنتهایی روبه‏رو هستیم که تبعیت عقلانی ما را طلب می‏کند، سنتهایی که من تاریخ آنها را روایت کرده‏ام،و فی الواقع بسته به این که از کجا و به چه شیوه‏ای‏ پرسشهای مربوط به عدالت و عقلانیت علمی را مطرح می‏کنیم،باید با شمار دیگری از این گونه‏ سنتها نیز روبه‏برو شویم.ما آموختیم که هرگز نمی‏توانیم از دیدگاهی بیرون از همهء سنتها،این‏ پرسشها را طرح کنیم و بدانها پاسخ گوییم،و آموختیم که فقط در/و از خلال سنتهاست که می‏توانیم‏ به منابع و امکانات عقلانی لازم دست یابیم.حال چگونه باید با این پرسشها مواجه شویم؟چه‏ توصیفی از عقلانیت عملی و عدالت را باید تصدیق کنیم؟اکنون باید به این نکته توجه کنیم که نحوهء پاسخگویی ما به این پرسشها اساس متکی بر آن است که زبان مشترک با کسانی که به همراهشان‏ این پرسشها را طرح می‏کنیم چه زبانی است و تحول تاریخی اجتماع زبانی خود ما ما را به چه‏ نقطه‏ای رسانده است.

این نوشته ترجمه‏ای است از فصل هجدهم کتاب:

riadsalA erytnlcaM , esohW ecitsuJ ? hcihW ytilanoitaR ?, ytisrevinU fo ertoN emaD sserP , 1988, .pp 349-96.